

Dra. Marisa Villalba - Universidad de Mendoza - CONICET

Resumen

El presente artículo señala, con cierto detalle, las tesis que Hilary Putnam expone en *Reason, Truth and History*, relacionadas con su teoría internalista de la verdad, propuesta contra lo que entiende por realismo metafísico y la teoría de la "verdad-copia". En el texto en cuestión, el autor identifica la verdad con la aceptabilidad racional (idealizada) —coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, consideradas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias— y no una correspondencia con «estados de cosas» independientes de la mente o del discurso. La valoración crítica está dirigida fundamentalmente a poner de manifiesto los equívocos y malos entendidos que están supuestos en las afirmaciones de Putnam respecto del realismo metafísico.

Abstract

The present article points out, with certain detail, the theses that Hilary Putnam exposes in *Reason, Truth and History*, from which (and against he understands as metaphysical realism and the "copy" theory of truth) he proposes his internalist theory of truth. According to the author in the text in question, truth is a kind of rational acceptability (idealized) —ideal coherence of our beliefs among them and with our experiences, as experiences represented in our system of beliefs— and it is not a correspondence with "states of things" independent of mind or speech.

The critical valuation aims at showing the misconceptions and misunderstandings, that they are supposed in Putnam's affirmations respect to metaphysical realism.

Palabras Clave

Pragmatismo, verdad, racionalidad, metafísica, historia.

Keywords

Pragmatism, truth, rationality, metaphysics, history.

Introducción

En *Reason, Truth and History*², Hilary Putnam -con esmerada agudeza- intenta acabar con la dicotomía entre las concepciones objetivas y subjetivas de la verdad y de la razón.

Según el autor, muchos filósofos sostienen hoy alguna versión de la teoría de la verdad-copia, de acuerdo con la cual un enunciado es verdadero sólo en el caso de que se 'corresponda con los hechos (independientes de la mente)'; los filósofos de tal facción consideran que la única alternativa a ésta es negar la objetividad de la verdad y capitular con la idea de que todos los esquemas de pensamiento y todos los puntos de vista son desesperadamente subjetivos. Por otra parte, afirma, una audaz minoría (Kuhn, por lo menos en algunos momentos, y algunos filósofos continentales tan distinguidos como Foucault) se alinea bajo la etiqueta opuesta. Estos últimos *están de acuerdo* en que la alternativa a la concepción ingenua de la verdad-copia es considerar subjetivos a los sistemas de pensamiento y pasan a *proponer* con vigor una perspectiva relativista y subjetiva.

Putnam expone una concepción de la verdad que tiene como propósito unificar los componentes objetivos y subjetivos. Tal propuesta juzga que hay una relación sumamente estrecha entre las nociones de *verdad* y de *racionalidad*; en otras palabras: que el único criterio para decidir lo que constituye un hecho es lo que es *racional* aceptar. Pero un enunciado puede ser racionalmente aceptable *en un tiempo* y no ser *verdadero*. En este sentido, la mente no 'copia' simplemente un mundo que sólo admita la descripción de La Teoría Verdadera. Aún así, la mente no construye el mundo. En lenguaje metafórico: *"la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo (o, haciendo la metáfora todavía más hegeliana, el Universo construye el Universo -desempeñando nuestras mentes (colectivamente) un especial papel en la construcción)"* p. 13.

Según Putnam, el presente estado de la teoría de la verdad -la dicotomía entre teorías de la verdad-copia y las formas subjetivas de considerar la verdad- es al menos parcialmente

responsable de la célebre dicotomía hecho/valor. Por consiguiente, su propuesta pretende arribar a un nivel más profundo y corregir de esta manera el relativismo que tal dicotomía traería aparejado. En sus palabras: *“los puntos de vista al uso sobre la verdad están enajenados; causan que se pierda una u otra parte de uno mismo y del mundo (...) Mi propósito en esta obra es esbozar las ideas directrices de una perspectiva no-enajenada”*. (p. 13)

¿Qué se necesita para que haya representación?

“Una hormiga se arrastra lentamente sobre la arena. Conforme avanza va trazando en ésta una línea. Por puro azar, la línea se desvía y vuelve sobre sí misma, de tal forma que acaba pareciendo una reconocible caricatura de Winston Churchill. ¿Ha trazado la hormiga un retrato de Winston Churchill, un dibujo que representa a Churchill?” (p. 15)

Con este ejemplo, Putnam introduce la problemática de la representación, mostrando que, evidentemente, la hormiga sólo trazó una línea que “nosotros” podemos ver como un retrato de Winston Churchill. Pero si la semejanza no es condición necesaria ni suficiente para que alguna cosa represente a otra, ¿qué se necesita para que haya representación?

Suponiendo que lo que se necesita sea la *intención*, Putnam advierte que, para tener la intención de que algo *represente* a Churchill, primero debo ser capaz de *pensar en* Churchill. Si las líneas en la arena, los ruidos, etc., no pueden representar nada “en sí mismos”, entonces, cómo es que pueden hacerlo las formas del pensamiento? ¿Cómo puede el pensamiento alcanzar y “aprehender” lo que es externo?

Según Putnam, algunos filósofos han dado un salto desde estas reflexiones hasta lo que ellos consideran como una prueba de la *naturaleza esencialmente no física* de la mente. Expone el argumento de la siguiente manera: lo que dijimos acerca de la curva de la hormiga también se aplica a cualquier objeto físico. Ningún objeto físico tiene por sí mismo la capacidad de referirse a una cosa más bien que a otra; no obstante, es obvio que los *pensamientos de la mente* sí lo logran. De modo que los pensamientos (y por ende, la mente) poseen una naturaleza esencialmente distinta de la de los objetos físicos. Tienen la característica distintiva de la *intencionalidad* –pueden referirse a otras cosas; ningún objeto físico tiene “intencionalidad”, salvo la intencionalidad que deriva de su uso por parte de una mente. O eso se pretende. Pero, según el autor, *“postular misteriosos poderes mentales no resuelve nada; a pesar de todo el problema es real. ¿Cómo es posible la intencionalidad? ¿Cómo es posible la referencia?”*

La intencionalidad o los misteriosos poderes mentales

Según Putnam, ciertos pueblos primitivos creen que algunas representaciones (en particular los *nombres*) tienen una conexión necesaria con sus portadores; creen que saber el “verdadero nombre” de alguien o algo les otorga poderes sobre ese alguien o algo. Este poder procede de una conexión mágica entre el nombre y el portador del nombre. Pero una vez que nos percatamos de que el nombre sólo tiene una conexión contextual, contingente y convencional con su portador, es difícil ver por qué el conocimiento del nombre ha de tener alguna significación mística.

Putnam no tiene reparos en profundizar la comparación:

“Es importante darse cuenta de que a las imágenes mentales, y, en general, a las representaciones mentales, les ocurre lo mismo que a los dibujos físicos; la conexión que tienen las representaciones mentales con lo que representan no es más necesaria que la que tienen las representaciones físicas. La suposición contraria es un vestigio del pensamiento mágico.” (p. 17)

A fin de que el problema sea captado fácilmente, Putnam propone el siguiente ejemplo: Supongamos que en alguna parte existe un planeta en el cual se han desarrollado seres humanos que, si bien son como nosotros, nunca han visto un *árbol*. Supongamos que cierto día, una nave que pasa por su planeta sin establecer contacto con ellos, arroja sobre éste el dibujo de un árbol. Imaginémosles devanándose los sesos ante el dibujo, pero ni siquiera se aproximan a saber de qué se trata.

Para *nosotros*, dice, la pintura es la representación de un árbol. Para aquellos humanos el dibujo únicamente representa un objeto extraño, de naturaleza y función desconocida. Supongamos que, como resultado de ver el dibujo, uno de ellos tiene una imagen mental que es exactamente como mis imágenes mentales de los árboles. Su imagen mental no es

la *representación de un árbol*. Sólo es la representación del extraño objeto (el que sea) que representa la misteriosa pintura.

Putnam avanza en su argumentación, de esta manera:

“Lo mismo ocurre con las palabras. Un discurso impreso podría parecer una descripción perfecta de un árbol, pero si fueron los monos quienes lo produjeron golpeando fortuitamente las teclas de una máquina de escribir durante millones de años, entonces las palabras de ese discurso no se refieren a nada. Si alguien las memorizase y las repitiese mentalmente sin entenderlas, entonces cuando fuesen pensadas tampoco se referirían a nada. (...) Ni siquiera un amplio y complejo sistema de representaciones verbales y visuales tiene una conexión intrínseca, mágica, dada de una vez por todas, con lo que representa; una conexión independiente del modo en que fue causada y de lo que constituyen las disposiciones del sujeto hablante o pensante. Y esto es cierto tanto si el sistema de representaciones (palabras e imágenes, en nuestro ejemplo) está implementado físicamente –las palabras son palabras escritas o habladas y los dibujos son dibujos físicos- o tan sólo concebido mentalmente. Ni las palabras del pensamiento ni las imágenes mentales representan intrínsecamente aquello acerca de lo que tratan.” (pp. 18;19)

A nuestro entender, Putnam realiza un salto ilegítimo desde las palabras a las imágenes mentales, equiparando la significatividad de unas y otras. Si el tipo de significatividad fuese la misma, su razonamiento sería correcto. Sin embargo, la diferencia fundamental entre la significación instrumental y la significación formal es la clave para entender la intencionalidad que niega a las imágenes mentales (y por extensión a los conceptos). En otras palabras, la concepción nominalista torna “mágica”, “misteriosa” y, si se quiere “primitiva” (en sentido peyorativo, tal como lo sugiere el autor) la teoría de la intencionalidad.

¿Cómo podría saber usted que no se haya en la siguiente situación?

A fin de continuar la discusión en torno de la relación mente-mundo, Putnam nos propone imaginar que hay un diabólico científico que extrae cerebros de los cuerpos y los coloca en una cubeta de nutrientes que los mantiene vivos. Las terminaciones nerviosas están conectadas a una computadora supercientífica que provoca en las personas la ilusión de que todo es perfectamente normal. Incluso podemos imaginar que la maquinaria automática está programada para ofrecernos a todos una alucinación *colectiva*, en lugar de unas cuantas alucinaciones separadas y sin relación. De forma que “cuando me parece estar hablando con usted, a usted le parece estar oyendo mis palabras”.

Ahora bien, si toda esta historia fuera realmente verdadera, es decir, si fuéramos cerebros en una cubeta, ¿podríamos *decir o pensar* que lo somos?

Putnam responde que si fuéramos cerebros en una cubeta no podríamos decir o pensar que lo somos. Pero que la suposición de que realmente somos cerebros en una cubeta, no puede ser verdadera. Y *no puede ser verdadera* porque, en cierto modo, se autorrefuta.

En efecto, un supuesto que se autorrefuta es aquel cuya verdad implica su propia falsedad. Por ejemplo, consideremos la tesis de que *todos los enunciados generales son falsos*. Este es un enunciado general. De forma que si es verdadero, debe ser falso. Por lo tanto es falso. En ciertas ocasiones decimos que una tesis se “autorrefuta” si la misma suposición de que la tesis es tomada en cuenta o enunciada implica ya su falsedad. Por ejemplo, “no existo” se autorrefuta si soy yo (para cualquier “yo”) quien lo pienso. De modo que uno puede estar seguro de que existe con sólo pensar en ello (como Descartes argumentó).

El autor demuestra que la suposición de que somos cerebros en una cubeta posee precisamente esta propiedad. Si podemos considerar su verdad o su falsedad, entonces no es verdadera. Por lo tanto no es verdadera. La respuesta que brinda es básicamente la siguiente:

“Aunque esas personas pueden pensar y ‘decir’ cualquier palabra que nosotros pensemos o digamos, no pueden ‘referirse’ a lo que nosotros nos referimos. En particular, no pueden decir o pensar que son cerebros en una cubeta (incluso pensando ‘somos cerebros en una cubeta’). (...) Los cerebros en una cubeta no

pueden referirse de ningún modo a nada externo (y, por consiguiente, no pueden decir que son cerebros en una cubeta)". (pp. 21; 23)

Vemos que Putnam introduce el tema de la "referencia", es decir, cuando pensamos o decimos algo, "nos referimos" a algo que, incluso, puede ser algo "externo".

En este sentido, afirma, cuando los cerebros en una cubeta piensan "hay un árbol delante de mí" no están pensando en árboles reales, ya que no existe nada en virtud de lo cual su pensamiento "árbol" represente árboles reales". Sus imágenes, palabras, etc., son cualitativamente idénticas a las imágenes, las palabras, etc., que sí representan árboles en *nuestro* mundo; pero –como ya se ha mostrado– la semejanza cualitativa con algo que representa un objeto no hace que una cosa sea por sí misma una representación. *"No hay ninguna base para considerar que el cerebro en una cubeta se refiere a cosas externas"*. (p. 26)

En otras palabras, si su "mundo posible" es el mundo real, y somos realmente cerebros en una cubeta, entonces lo que queremos decir con "Somos cerebros en una cubeta" es que *somos cerebros en una cubeta-aparente-en-la-imagen* o algo de esta índole (si es que queremos decir algo). Pero parte de la hipótesis de que somos cerebros en una cubeta es que no somos cerebros en una cubeta-aparente-en-la-imagen (es decir, lo que estamos "alucinando" no es que somos cerebros en una cubeta). Así pues, si somos cerebros en una cubeta, entonces la oración "Somos cerebros en una cubeta" afirma algo falso (si es que afirma algo). En resumidas cuentas, si somos cerebros en una cubeta, entonces "Somos cerebros en una cubeta" es falso. Por lo tanto es (necesariamente) falso". (pp. 27-28)

Según el autor, el procedimiento de su argumentación se halla en estrecha relación con lo que Kant llamó "investigación trascendental", ya que consiste en una investigación sobre las *precondiciones* de la referencia y, por ende, del pensamiento –precondiciones que se encuentran incorporadas en las naturalezas de nuestras mentes, aunque no son (como Kant creía) completamente independientes de suposiciones empíricas. Una de las premisas del argumento es que las teorías mágicas de la referencia son erróneas, y no sólo erróneas con respecto a las representaciones físicas, sino también en lo que concierne a las mentales. La otra premisa establece la imposibilidad de referirnos a ciertos tipos de cosas, por ejemplo, a *árboles*, sin haber tenido interacción causal con ellas, o, en su caso, con otras cosas en cuyos términos puedan describirse las primeras.

Llegados a este punto, parece necesario profundizar el sentido que Putnam da a la referencia de las representaciones mentales.

los conceptos no tienen conexiones necesarias con sus referentes

Putnam continúa atacando la teoría de la intencionalidad³ negando que los conceptos puedan referirse necesariamente a cosas externas.

"Cuando practicamos la introspección no percibimos "conceptos" fluyendo por nuestra mente así como así. Dondequiera y cuandoquiera que detengamos el flujo del pensamiento, lo que atrapamos son palabras, imágenes, sensaciones, sentimientos. (...) Y esto no muestra que los conceptos son palabras (o imágenes, sensaciones, etc.) sino que atribuir a alguien un concepto o un pensamiento es algo completamente distinto de atribuirle alguna "representación" mental, alguna entidad o evento susceptible de introspección. La razón decisiva para sostener que los conceptos no sean representaciones mentales que se refieran intrínsecamente a las cosas es que ni tan siquiera son representaciones mentales. Los conceptos son símbolos que se usan de cierto modo; los símbolos pueden ser públicos o privados, entidades mentales o físicas, pero aún cuando los símbolos sean "mentales" y "privados", el propio símbolo, con independencia de su uso, no es el concepto. Y los símbolos no se refieren de por sí intrínsecamente a ninguna cosa". (p. 30)

Ahora bien, si los conceptos son símbolos que se usan de cierto modo, tal vez habría que preguntarse qué rasgo tienen los conceptos que admiten ser usados como símbolos, siendo que son mentales y privados, o más bien, a pesar de ello... A este respecto, nos llama la atención la insistencia del autor en negar que los conceptos sean representaciones mentales. Acaso los símbolos no son símbolos justamente por "representar algo distinto de ellos mismos"?

Dicho de otro modo, aún concediendo que los conceptos no representen intrínsecamente, sino que su representatividad se explique por su uso, no se ve claramente por qué los conceptos no sean representaciones mentales.

Al respecto, Putnam argumenta mediante contra-ejemplos. Niega que los conceptos sean “estados psicológicos”, y con ello, combate la idea de que los significados están en la mente. Recurre a ejemplos en los que equivocadamente se cree que la intensidad y la extensión de dos palabras son las mismas. Un ejemplo consiste en suponer que no podemos distinguir un olmo de un haya. Aún así, afirmamos que la referencia de “olmo” en mi discurso es idéntica a la referencia de “olmo” en el discurso de cualquier otra persona, y que la extensión de “haya” es el conjunto de todas las hayas (es decir, el conjunto de cosas de las que la palabra “haya” se predica con verdad) en cualquier discurso. En este sentido, la diferencia entre la referencia de “olmo” y la referencia de “haya”, no puede descansar en una diferencia en nuestros conceptos (puesto que mi concepto de olmo es exactamente el mismo que mi concepto de haya).⁴

Otro ejemplo que propone es el de la Tierra Gemela, en la que el agua tiene todas las características accidentales del agua (incolora, insípida, etc.), pero difiere esencialmente de ella, por el hecho de tener otra fórmula en lugar de H₂O. Así, cuando alguien tiene la idea de una de las aguas, puede pensar que se refiere a la misma, y no es así. Por lo tanto, ya que dos personas pueden tener el mismo estado psicológico y referirse a cosas distintas, los conceptos no pueden ser estados psicológicos y los conceptos no pueden ser los significados: “los significados no están en la cabeza”. (p. 31).

“La palabra “agua” se referiría a una sustancia diferente aun cuando el estado mental colectivo de las dos comunidades fuese el mismo. Lo que ocurre en el interior de las cabezas de las personas no fija la referencia de sus términos. Con una frase debida a Mill “la sustancia misma” completa la tarea de fijar la extensión del término”. (pp. 36-37)

Según Putnam, una vez que advertimos que el estado mental (en el sentido individual o colectivo) no fija la referencia, deja de sorprendernos el que los cerebros en una cubeta no logren referirse a objetos externos (aunque se hallen en nuestros mismos estados mentales), y que, por tanto, no puedan decir o pensar que son cerebros en una cubeta.

Pero entonces, ¿qué son los conceptos? Según Putnam, son *capacidades* de utilizar las sentencias de modos situacionalmente adecuados, considerando los factores lingüísticos y también los no lingüísticos, como los determinantes de la “adecuación” situacional”.⁵

“He establecido que el criterio para poseer un “concepto efectivo” es la capacidad de usar ciertas oraciones. (...) El entendimiento no está constituido por fenómenos, sino más bien por la capacidad del sujeto pensante para emplear y para producir fenómenos adecuados en las circunstancias adecuadas” (p. 32).

De allí que, según el autor (y en concordancia con Wittgenstein), los fenomenólogos incurren en un error lógico que, por otra parte, implicaría suscribir a cierto poder “mágico” de la mente para establecer conexiones necesarias con sus referentes:

“Volviendo ya a nuestra crítica de las teorías mágicas de la referencia (tópico que también interesaba a Wittgenstein) vemos que, por una parte, estos “objetos mentales” que podemos detectar introspectivamente –palabras, sentimientos, imágenes, etc.- no se refieren a algo intrínsecamente en mayor medida que lo hace el dibujo de la hormiga (y por las mismas razones), mientras que los intentos de postular objetos mentales especiales, “conceptos”, los cuales sí tienen [según estas teorías] una conexión necesaria con sus referentes- y que sólo los fenomenólogos entrenados pueden detectar- incurren en un error lógico, porque los conceptos son (al menos en parte) capacidades, y no cosas que acontecen en la mente. La doctrina que defiende la existencia de representaciones mentales que se refieren necesariamente a las cosas externas no es sólo mala ciencia natural; es también mala fenomenología y confusión conceptual” (p. 33).⁶

Externalismo e Internalismo

Los problemas que hasta aquí ha ido presentando el autor, se vinculan estrechamente con dos puntos de vista filosóficos. En efecto, la cuestión de los «cerebros en una cubeta», por ejemplo, carecería de interés, si no fuera por la nitidez con que, según Putnam, subraya las diferencias entre estas perspectivas filosóficas.

Una de ellas es la del realismo metafísico. Según el autor, para esta perspectiva, el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa de «cómo es el mundo». La verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas. A esta perspectiva la llamaré *externalista*, ya que su punto de vista predilecto es el del *Ojo de Dios*.

Por otra parte, el autor denomina *internalista* a la perspectiva que defiende, ya que lo característico de tal concepción es sostener que sólo tiene sentido formular la pregunta *¿de qué objetos consta el mundo?* desde *dentro* de una teoría o descripción. Desde la perspectiva internalista, la «verdad» es una especie de *aceptabilidad racional (idealizada)* —una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, *considerándolas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias*— y no una correspondencia con «estados de cosas» independientes de la mente o del discurso. No existe un punto de vista como el del Ojo Divino que podamos conocer o imaginar con provecho. Sólo existen diversos puntos de vista de personas reales, que reflejan aquellos propósitos e intereses a los que se subordinan sus descripciones y teorías.

Según el autor, el filósofo internalista puede rechazar fácilmente la hipótesis de los «cerebros en una cubeta». La hipótesis de los «cerebros en un mundo-cubeta» es únicamente un *relato*, una mera construcción lingüística: de ningún modo un mundo posible. La idea de que este relato podría ser verdadero en algún universo, en alguna Realidad Paralela, supone desde el principio —estima— el punto de vista del Ojo de Dios. En efecto, *¿desde qué punto de vista se cuenta este relato?* Evidentemente, *no desde* el punto de vista de alguna criatura sintiente en el mundo. Tampoco desde el punto de vista de algún observador de otro mundo que interactúe con éste, pues un «mundo» incluye por definición todo aquello que interactúa, de una u otra forma, con las cosas que contiene.

“Si usted, por ejemplo, fuera el observador que no es un cerebro en una cubeta, espiando a los cerebros en una cubeta, entonces el mundo no sería un mundo en el que todos los seres sintientes fueran cerebros en una cubeta. Así que la suposición de que podría haber un mundo en el que todos los seres sintientes fueran cerebros en una cubeta presupone desde el principio la visión de la verdad del Ojo Divino — o, con más precisión, la visión de la verdad del No-Ojo—, la verdad como algo totalmente independiente de los observadores.” (pp. 59-60)

En cambio, según Putnam, el filósofo externalista no puede rechazar tan fácilmente la hipótesis de que todos somos cerebros en una cubeta. Pues —afirma— la verdad de una teoría no consiste en su *ajuste* con el mundo conforme éste se presenta al observador u observadores (la verdad no es «relacional» en este sentido), sino en su correspondencia con el mundo tal como es en sí mismo. Y el problema que Putnam le plantea al filósofo externalista, es que si él es un cerebro en una cubeta, no puede disponer lógicamente de la misma relación de correspondencia de la que (en su opinión) dependen la verdad y la referencia.

Para reafirmar esto, Putnam nos propone suponer que asumimos una «teoría mágica de la referencia». Podríamos suponer, por ejemplo, que algunos rayos ocultos —llamémosles «rayos noéticos» conectan las palabras y los símbolos mentales con sus referentes. No hay problema entonces, sostiene. El cerebro en una cubeta puede pensar las palabras «Soy cerebro en una cubeta», y cuando lo hace la palabra «cubeta» corresponde (con la ayuda de los rayos noéticos) a cubetas externas reales, y la palabra «en» (con idéntica ayuda) a la relación espacial de contención. Pero, continúa, tal opinión es obviamente insostenible. Ningún filósofo de nuestros días se adheriría a ella. El caso de los cerebros en una cubeta es un problema para el moderno realista debido a su deseo de poseer una teoría de la verdad-correspondencia *sin* tener que creer en «rayos noéticos» (o sin tener que creer en objetos que se Auto-Identifican —Objetos que corresponden intrínsecamente a una palabra o signo mental más bien que a otro).

Permítasenos remarcar la insistencia del autor en negar la representatividad “formal” de los conceptos.

Según el planteo propuesto por el autor, el problema es el siguiente: ahí fuera hay esos objetos. Aquí la mente-cerebro, llevando a cabo su pensamiento-computación. ¿Cómo entran los símbolos del sujeto pensante (o los de su mente-cerebro) en una correspondencia única con los objetos y conjuntos de objetos de ahí fuera?

Desde una perspectiva internalista, los signos no corresponden intrínsecamente a objetos con independencia de quién y cómo los emplee. Pero un signo empleado de un modo determinado por una determinada comunidad de usuarios puede corresponder a determinados objetos *dentro del esquema conceptual de esos usuarios*. Los «objetos» no existen independientemente de los esquemas conceptuales. Desmenuzamos el mundo en objetos cuando introducimos uno u otro esquema descriptivo, y puesto que tanto los objetos como los símbolos son internos al esquema descriptivo, es posible indicar cómo se emparejan.

En realidad, según Putnam, es trivial decir cuál es la referencia de alguna palabra *dentro* del lenguaje al que pertenece mediante el uso de la misma palabra. ¿A qué se refiere «conejo»? ¡Cómo! ¡A conejos, por supuesto! ¿A qué se refiere extraterrestre? A extraterrestres (si los hay). (p. 61)

Por supuesto, afirma, el externalista está de acuerdo en que la extensión de «conejo» es el conjunto de los conejos y la de «extraterrestre» el conjunto de extraterrestres. Pero no considera que tales enunciados nos indiquen qué es la referencia. Para él, averiguar qué es la referencia, es decir, cuál es la *naturaleza* de la correspondencia entre las palabras y las cosas, es un problema apremiante. Para mí, dice Putnam, hay poco que decir sobre lo que es la referencia dentro de un esquema conceptual, aparte de estas tautologías. La idea de que es necesaria una conexión causal es refutada por el hecho de que «extraterrestre» se refiere sin duda a extraterrestres, hayamos interactuado causalmente con extraterrestres o no.

No obstante, continúa, el filósofo externalista renuncia al requisito de que tengamos alguna conexión real (por ejemplo, una conexión causal) con *todas las cosas* a las que podemos referirnos, exigiendo sólo que los términos *básicos* se refieran a géneros de cosas (y relaciones) con los que tenemos alguna conexión real. El externalista afirma que utilizando los términos básicos en combinaciones complejas podemos construir expresiones descriptivas que se refieran a géneros de cosas con las que no tenemos ninguna conexión real, y que pudieran incluso no existir (por ejemplo, extraterrestres).

Según Putnam, lo cierto es que la extensión de palabras tan simples como «conejo» o «caballo» incluye muchas cosas con las que *no* hemos interactuado causalmente (por ejemplo, conejos y caballos *futuros*, o conejos y caballos que nunca interactuaron con seres humanos). Cuando usamos la palabra «caballo» no sólo nos referimos a los caballos con los que tenemos conexión real, sino también a todas las demás cosas del *mismo tipo*. No obstante, «del mismo tipo que» es una expresión que no tiene sentido si no es desde un sistema categorial que señale qué propiedades cuentan y qué propiedades no cuentan como semejanzas. Después de todo, cualquier cosa es del mismo tipo que cualquier otra de *varias* maneras. Todo este relato no es tan falso como ocioso. Lo que hace que los caballos con los que no he interactuado sean del «mismo tipo» que aquéllos con los que sí lo he hecho, es que tanto los primeros como los últimos son *caballos*. La formulación del problema por parte del realista metafísico lo disfraza una vez más, como si hubiera que empezar con todos esos objetos en sí mismos, adquiriendo entonces un tipo peculiar de lazo con algunos pocos (los caballos con los que tengo conexión real, *vía* cadena causal del tipo apropiado), topándome entonces con el problema de conseguir que mi palabra («caballo») cubra no sólo aquellos objetos que he «enlazado», sino también aquellos otros que no puedo enlazar, bien porque están demasiado lejos en el espacio-tiempo, bien por cualquier otra causa. Y la «solución» a este pseudo-problema, tal como el autor lo considera —la «solución» del realista metafísico— es decir que la palabra cubre *automáticamente* no sólo los objetos que he enlazado, sino también los objetos que son *del mismo tipo* —del mismo tipo en *sí mismos*. Pero entonces lo que se afirma, después de todo, es que el mundo consta de Objetos que se Auto-Identifican, pues afirmar que es el *mundo*, y no los sujetos pensantes, el que clasifica las cosas en géneros, significa precisamente esto.

Según Putnam, el mundo sí consiste en Objetos que se Auto-Identifican en un sentido — pero en un sentido no asequible al externalista:

“Si, como mantengo, los propios objetos son tanto contruidos como descubiertos, son tanto producto de nuestra invención conceptual como del factor «objetivo» de la experiencia, [esto es] el factor independiente de nuestra voluntad, entonces los objetos pertenecen intrínsecamente a ciertas etiquetas; porque esas etiquetas son las herramientas que usamos para construir una versión del mundo en la que tales objetos ocupan un lugar preeminente. Pero este tipo de Objetos que se Auto-Identifican no es independiente de la mente: y lo que el externalista quiere es concebir el mundo como si consistiese en objetos que son independientes de la mente y que al mismo tiempo se Auto-Identifican. Y esto es lo que no se puede hacer”. (p. 63)

Llegados a este punto, nos parece oportuno señalar que, en nuestra opinión, Putnam está estableciendo un pseudo-problema. En efecto, no toda teoría externalista plantea la absoluta independencia (o auto-identificación) de los objetos. Por el contrario, la doctrina de la verdad-correspondencia (criticada enérgicamente por el autor) en su versión tradicional bien entendida, admite la necesaria interrelación entre las cosas y los sujetos pensantes, toda vez que el mismo proceso de abstracción es el medio por el cual el sujeto llega a formar los conceptos. Por consiguiente, el problema planteado acerca de la extensión (el “enlace” o “cobertura” de las “etiquetas”) se resuelve mediante la adecuada determinación de aquello en lo cual consiste la “comprensión” (el “contenido” de las “etiquetas”, esto es, de los géneros, especies, propios y diferencias constituidos por el sujeto pensante, con fundamento en la realidad conocida).

Internalismo y Relativismo

Según Putnam, el internalismo no es un fácil relativismo que afirme que «todo vale». Negar que tenga sentido preguntar si nuestros conceptos «se emparejan» con algo completamente incontaminado por la conceptualización es una cosa. Pero inferir a partir de esto que cualquier esquema conceptual es tan bueno como cualquier otro sería otra muy distinta. Si alguien creyese algo semejante, y fuera lo bastante imprudente como para escoger un esquema conceptual que le dijese que puede volar y que obre en consecuencia saltando por la ventana, observaría de inmediato (si tuviera la suerte de sobrevivir) las desventajas del último punto de vista. El internalismo no niega que haya *inputs* experienciales en el conocimiento; el conocimiento no es un relato que no tenga otra constricción que la coherencia *interna*; lo que niega es que existan *inputs* que no *estén configurados en alguna medida por nuestros conceptos*, por el vocabulario que utilizamos para dar cuenta de ellos y para describirlos, o *inputs que admitan una sola descripción, independiente de toda opción conceptual*. Hasta la descripción de nuestras propias sensaciones, tan estimada como punto de partida del conocimiento por generaciones de epistemólogos, está profundamente afectada (como lo están las mismas sensaciones, dicho sea de paso) por multitud de opciones conceptuales.

“Los propios inputs sobre los que se basa nuestro conocimiento están conceptualmente contaminados. Pero es mejor tener inputs contaminados que no tener inputs de ninguna clase. Y si todo lo que tenemos son inputs contaminados, aun así no tenemos poco.” (p. 64)

Según el autor, lo que hace que un enunciado, o un sistema completo de enunciados — una teoría o esquema conceptual— sea racionalmente aceptable es, en buena parte, su coherencia y ajuste; la coherencia de las creencias «teóricas» —o menos experienciales— entre sí y con las creencias más experienciales; y también la coherencia de las creencias experienciales con las teóricas.

Según postula, nuestras concepciones de coherencia y aceptabilidad están profundamente entretreídas en nuestra psicología. Dependen de nuestra biología y de nuestra cultura y no están, en absoluto, «libres de valores». Pero *son* nuestras concepciones, y lo son de algo real. Definen un tipo de objetividad: *“objetividad para nosotros, si bien ésta no es la objetividad metafísica del punto de vista del Ojo de Dios. Objetividad y racionalidad humana es lo que tenemos; y tener esto es mejor que no tener nada”.* (p. 64)

Ahora bien, continúa Putnam, rechazar la idea de una perspectiva «externa» coherente, una teoría que simplemente es verdadera en sí misma, dejando a un lado todo posible

observador, no es *identificar* la verdad con la aceptabilidad racional. La verdad no puede ser tan sólo aceptabilidad racional por una razón fundamental; se supone que la verdad es una propiedad perenne de un enunciado, mientras que la justificación puede perderse. Con toda probabilidad, el enunciado «La tierra es plana» era racionalmente aceptable hace 3.000 años, pero no lo es hoy. No obstante, sería erróneo decir que «La tierra es plana» era *verdadero* hace 3.000 años, ya que ello significaría que la tierra ha cambiado de forma. En realidad, la aceptabilidad racional es relativa tanto a un tiempo como a una persona. En su opinión, esto no muestra que la perspectiva externalista sea al fin y al cabo correcta, sino que la verdad es una *idealización* de la aceptabilidad racional. Hablamos como si hubiera tales cosas como condiciones epistemológicas ideales, y llamamos «verdadero» a un enunciado que estaría justificado bajo tales condiciones.

“Quizá parezca que explicar la verdad en términos de justificación bajo condiciones ideales es explicar una noción clara en términos de otra vaga. Pero la «verdad» no es tan clara cuando nos alejamos de ejemplos tan banales como «La nieve es blanca». Y, en cualquier caso, no estoy intentando ofrecer una definición formal, sino una elucidación informal, de la noción de verdad.” (p. 65)

Las dos ideas clave de la teoría de la verdad-idealización son, según Putnam, las siguientes: (1) la verdad es independiente de la justificación aquí y ahora, no independiente de *toda* justificación. Afirmar que un enunciado es verdadero es afirmar que podría ser justificado. (2) Es de esperar que la verdad sea estable o «convergente»; si tanto un enunciado como su negación pueden ser «justificados», no tiene sentido pensar que tal enunciado *posee* un valor de verdad, por mucho que las condiciones fueran tan ideales como uno soñase alcanzar.

Putnam sugiere considerar a Kant como el primer autor que propuso lo que ha denominado la perspectiva «internalista» o «realista interna» con respecto a la verdad, pese a que Kant en ningún momento afirme explícitamente que lo esté haciendo. En este sentido, todo lo que decimos sobre un objeto tiene la forma: *éste es tal como nos afecta de tal y cual modo. Nada* de lo que afirmamos acerca de un objeto describe el objeto tal como es «en sí mismo», independientemente de su efecto sobre *nosotros*, sobre seres con nuestra naturaleza racional y con nuestra constitución biológica. De ello se sigue, afirma, que no podemos suponer ningún tipo de similitud entre nuestra idea de un objeto y cualquiera que sea la realidad independiente-de-la-mente responsable de nuestra experiencia del objeto. Nuestras ideas de los objetos no son *copias* de cosas independientes de la mente.

En realidad, Kant no *afirma* que está abandonando la teoría de la verdad-correspondencia. Por el contrario, afirma que la verdad es «la correspondencia de un juicio con su objeto». Pero esto es lo que Kant llamó «definición nominal de verdad». Pero si no es la correspondencia con la forma en que las cosas son en sí mismas, ¿qué es la verdad? Según Putnam, para Kant, un fragmento de conocimiento (es decir, un «enunciado verdadero») es un enunciado que aceptaría un ser racional, a partir de una cantidad suficiente de experiencia de la clase que los seres con nuestra naturaleza pueden obtener efectivamente. Ni tenemos acceso ni podemos concebir la «verdad» en cualquier otro sentido. *“La verdad es bondad última de ajuste”.* (p. 73)

Valoración crítica

Realismo y representación acertada. Criterios de ajuste

Según Roberta Corvi, Putnam advierte el problema de la racionalidad en el momento en que, rechazando el realismo metafísico refuta la correlativa teoría de la verdad como correspondencia. En este sentido, redefine la verdad como “aceptabilidad racional idealizada” y, a fin de dar cuenta de esta nueva definición de verdad, se torna necesario explicitar las características atribuidas a la racionalidad⁷.

Asimismo, una importante preocupación filosófica de Putnam estriba en la objetividad de los valores y del juicio moral, atacada no sólo desde varios tipos de relativismo circulantes en la filosofía contemporánea, sino también desde varias formas de cientismo ligadas al realismo metafísico. Por lo cual, Putnam, al abandonar lo que era su perspectiva realista, pretenderá evitar concesiones al relativismo. Intentará pues sortear esta exigencia mediante la perspectiva internalista que ronda en torno a la nueva noción de verdad asumida⁸.

Pero debemos tener presente qué entiende el filósofo de Harvard por “realismo metafísico”. Putnam identifica el realismo metafísico con la tesis según la cual “el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente; hay exactamente una descripción verdadera y completa de ‘cómo es el mundo’; y la verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas” (p. 59).

Sin embargo, J. Searle, por ejemplo, define el realismo externo como la tesis según la cual “existe un mundo real total y absolutamente independiente de todas nuestras representaciones, pensamientos, sensaciones, opiniones, lenguajes, discursos, textos, etc.”⁹. Si la afirmación fundamental del realismo externo se limita a esto, de ella no se puede inferir, como hace Putnam, que haya una sola descripción verdadera y completa de cómo es el mundo. Además del hecho de que yo vea la realidad desde un cierto punto de vista y según cierto aspecto, no se sigue que yo no tenga una percepción directa de la realidad y, en consecuencia, que el hecho que yo describo no tenga una existencia independiente¹⁰.

En este mismo sentido, Volker Gadenne afirma que el realismo puede expresarse en forma de dos tesis: R₁) Hay una *realidad*, es decir, un *mundo objetivo*, que existe independientemente de la cognición y del lenguaje humanos; y R₂) Nosotros podemos conocer la realidad objetiva (al menos por partes)¹¹.

Las razones que hablan a favor de R₁) en lo esencial tienen que ver con dos clases de experiencias. Por una parte, nosotros notamos una clara diferencia entre percepción y fantasía. Por otra parte, experimentamos que el mundo se presta a algunos intentos de configuración, pero se resiste a otros. Si yo quisiera estrujar una piedra como si fuera un trozo de queso, experimentaría una resistencia y nada podría cambiar *llamando* “queso” a la piedra. Tenemos frente a nosotros un mundo de cosas que está claro que tienen una determinadas constituciones ya antes de que nosotros intentemos conocerlas y definir las. Porque, si en el mundo no existieran ya propiedades, semejanzas y diferencias, ¿cómo podrían aparecer luego éstas en la percepción?

El *lenguaje no puede crear* una estructura del mundo (disposición de las cosas) sino sólo *resaltarla*¹².

Por su parte, R₂) asegura, por ejemplo, que una proposición es *verdadera* cuando la realidad a la que se refiere y que representa también existe; y es *falsa*, si ésta no existe. La verdad, por consiguiente, está directamente relacionada con la *función de representación* del lenguaje.

En efecto, las proposiciones pueden ser acertadas o desacertadas. La proposición “esto es una manzana” es acertada en el caso de que se refiera a un objeto de una determinada clase; es desacertada, en cambio, si se refiere, por ejemplo, a una naranja o a un cenicerito. La proposición “esta manzana pesa más que aquélla” es acertada para una pareja de objetos concreta, pero no para otra. Correspondencia y coincidencia pueden entenderse justamente en este sentido, como *representación acertada*.

En la vida diaria y también en la praxis de los científicos acertar ha de entenderse muchas veces como *acertar aproximado*. Es verdad que la Tierra es redonda. De todos modos, no es una esfera en el sentido geométrico exacto, pero lo que aquí interesa es qué dice en el contexto concreto de discusión, la hipótesis opuesta. En comparación con la hipótesis opuesta anterior, de que la Tierra era un disco plano, el concepto “redonda” expresa la diferencia importante. En cambio, si estuviéramos en la discusión de en qué medida la tierra es achatada por los polos, decir que la Tierra es redonda habría que clasificarlo de falso. Si hace falta, hay que precisar más o que se propone, y el grado de precisión exigible y razonable depende siempre del problema de que se trata en su contexto.

*“El hombre corriente, el físico atómico, el biólogo, todos ellos definen la mesa de forma diferente. ¿Cuál es la definición verdadera? ¿No hay una cantidad de definiciones potencialmente infinita? ¿Puede hablarse, en tales circunstancias, de una realidad? La respuesta es simple: sí, y además sin dificultades.”*¹³

En efecto, afirma Gadenne, el realismo *no* tiene la pretensión de poder definir toda la realidad. Este es un malentendido frecuente. Tampoco tiene la pretensión de poder definir por completo ni siquiera un objeto determinado, como una manzana, por ejemplo. Definir *acertadamente* un objeto, tal como lo cree posible el realismo, quiere decir poder

mencionar, por lo menos, *una* de las propiedades que dicho objeto tiene realmente, *no* quiere decir definirlo completamente.

Cuando el realista en R₂) habla del *conocimiento* de la realidad objetiva, se refiere a la aceptación provisional, revisable, de una proposición basada en la observación o de una hipótesis. Es una pretensión de conocimiento que está por encima de la del escéptico y se mantiene, al mismo tiempo, por debajo de la del dogmático. Esto, a menudo es ignorado por las posturas antirrealistas y constructivistas, y dirigen sus argumentos contra un realismo que concibe el conocimiento como seguro; o sea, que atacan un realismo dogmático. Tal malentendido se manifiesta, por ejemplo, cuando se le supone al realismo hacer suyo el que se llama “punto de vista de Dios”: partiría del supuesto de poder tener sobre la realidad una visión (como Dios) directa, sin intermediarios, garantizada como no falsa. Cuando, en realidad, nuestro acceso al mundo es siempre “mediato”, a través del lenguaje, de teorías e instrumentos.

El realismo falibilista no tiene razón alguna para convertir en dogma una doctrina científica predominante durante un tiempo; al contrario, resalta la importancia de desarrollar teorías alternativas y confrontarlas con la opinión que goza de aceptación. No tiene razón para evitar el diálogo, sino que ve en la crítica mutua un factor principal de progreso.¹⁴

El realismo interno de Putnam consiste en un *aggiornamiento* del kantismo, en sentido “anti-fundacional” y pluralístico. Respecto del tema que nos ocupa, pone el acento en la “relatividad conceptual”, en base a la cual se puede decir que hay un aspecto convencional y un aspecto factual en todo lo que decimos ser verdadero.¹⁵

Como sintetiza Franca D’Agostini, “si bien es imposible conocer el mundo independientemente de nuestros esquemas conceptuales, eso no significa que lo que conozcamos no sea el mundo: por el contrario, existen muchos modos (todos autorizados) de ver, concebir y describir el mundo, y una óptica *pragmática* que decide, en cierta época, cuál es la imagen del mundo característica o dominante, a la cual es más oportuno adherirse”.¹⁶

De esta manera, para el filósofo de Harvard, la verdad no es independiente de las limitaciones conceptuales. Sin embargo, el problema estriba en determinar el tipo y eficacia de la limitación conceptual.

Putnam pretende afirmar un realismo pluralístico que no entienda la realidad de un modo unívoco, mas no por esto, al menos en la intención, negar la realidad misma, sosteniendo en cambio una posición anti-relativista y al mismo tiempo anti-fundacional y orientada en sentido ético-político.

El realismo interno refuta el punto de vista del “Ojo de Dios”, de lo que entiende por realismo metafísico, para acoger más puntos de vista de personas reales, las cuales reflejan en las teorías perspectivas e intereses diversos. Sin embargo, refutar la verdad como correspondencia hacia un mundo preestablecido no comporta necesariamente el considerar subjetiva la verdad misma o la aceptabilidad racional.

Ahora bien, Putnam afirma que fuera de los esquemas conceptuales no existen “objetos”, puesto que el mundo se compone de objetos cuando es introducido en esquemas de descripciones. Y aquí está, a nuestro entender, la línea divisoria entre su propuesta y la del realismo tradicional al que adherimos, entendido sin prejuicios.

Se podría pensar que la perspectiva internista de Putnam no es muy diferente a la del relativismo que él mismo pretende refutar, si no fuese por su decidida afirmación de que el internalismo no niega que ingredientes derivados de la experiencia concurren al conocimiento. Pero Putnam quiere evidenciar el legado que subsiste tras nuestros esquemas conceptuales y nuestra biología o nuestra psicología y nuestra cultura, para concluir que la objetividad metafísica del “Ojo de Dios” no está disponible para nosotros. Asimismo, este legado define una perspectiva *desde el interior de la cual* no todas las afirmaciones y no todas las teorías son igualmente aceptables. Por consiguiente, el “criterio” de determinación de lo que es racionalmente aceptable o no, no es el ajuste de lo que pensamos o decimos respecto de la realidad externa, sino una perspectiva interior derivada de los *condicionantes* del conocimiento.

Su propuesta no cae en el relativismo, según aclara el filósofo de Harvard, porque distingue descripciones mejores y peores. Naturalmente, es lícito preguntarse cuáles criterios o parámetros permiten una valoración de este tipo, salvaguardando la relatividad

conceptual. Putnam responde que una descripción es correcta cuando un “hablante, suficientemente bien situado” que usase tal descripción tiene garantías para considerar verdadera la aserción en tal situación. A su vez, cuándo un hablante esté “suficientemente bien situado” depende de la aserción que hace. Esto nos parece un círculo vicioso, porque la situación del hablante condiciona la verdad de la aserción, y la aserción del hablante está determinada por la situación misma.

Putnam no niega que existan hechos de los cuales no seamos autores, sí niega que se pueda hablar de los hechos independientemente de nuestra mente. Nuestro lenguaje no puede ser dividido en dos partes, una que describa el mundo y otra que describa nuestra contribución conceptual. No se puede describir el mundo sin describirlo.

Desde esta perspectiva, claramente pierde significado la dicotomía subjetivo/objetivo. En este punto se hace explícita la referencia a Kant, considerado como el precursor del realismo interno, aunque ya no sea posible aceptar la noción de cosa en sí, vista por Putnam como un elemento metafísico superfluo en el pensamiento de Kant. Se trata de un kantismo demistificado, sin “cosas en sí” y sin “yo trascendental”. La noción de “cosa en sí” es, para Putnam, una noción privada de sentido, porque no sabemos de qué cosa estamos hablando cuando hablamos de “cosa en sí”.

Putnam niega resueltamente la existencia de un yo trascendental, y afirma solo la existencia de los “yoes empíricos”, que, como tales, pueden dar versiones diversas de la misma historia, no sólo desde un punto de vista psicológico y subjetivo, irrelevante para la verdad del discurso, sino desde un punto de vista “objetivo”, esto es desde una objetividad que se consuma en el interior de un esquema conceptual.

En la perspectiva internista, la verdad es una especie de aceptabilidad racional idealizada; una especie de coherencia ideal de las creencias de unos con las de otros y con la experiencia, en cuanto tales experiencias sean las mismas representadas en nuestros sistemas de creencias. Aunque no una correspondencia con un “estado de cosas” independiente del discurso y de la mente. El motivo por el cual Putnam refuta la teoría de la correspondencia es claro: nuestras aserciones dependen siempre y en cada caso de unos esquemas conceptuales y ningún esquema conceptual es una mera “copia del mundo”. La noción misma de verdad depende en su contenido de nuestros criterios de aceptabilidad racional, y esto presupone a su vez nuestros valores.

La verdad, según Putnam, no puede ser simplemente la aceptabilidad racional, porque la verdad de una aserción es una propiedad que no decae con el pasar del tiempo, mientras la justificación sí puede decaer. La aceptabilidad racional está en relación ya con el tiempo como con las personas. La verdad, en cambio, es una “idealización de la aceptabilidad racional”.

Hablamos como si existieran condiciones ideales desde un punto de vista epistémico, y consideramos “verdadera” una aserción si se la pudiera justificar en tales condiciones. El adjetivo “idealizada”, referido a la aceptabilidad, tiene un denso significado filosófico, en cuanto “verdadero” es aquello que un sujeto ideal en condiciones epistémicas ideales estimaría aceptable racionalmente.

Ahora bien, según R. Corvi, ¿qué cosa puede significar esta fórmula sino una implícita –e involuntaria- referencia al “Ojo de Dios”, decididamente renegado por Putnam?¹⁷

En otras palabras, el problema surge cuando, aceptada con el realismo interno la presencia de varias interpretaciones posibles de la misma realidad, Putnam admite que no todas pueden ser verdaderas, aunque algunas sean compatibles. Se requiere, pues, de una racionalidad que pueda discernir entre las diversas o compatibles descripciones de la realidad, cuál es la mejor, cuál es la racionalmente aceptable.

Nos parece que, tal como está planteado, el problema no tiene una auténtica solución en la propuesta de Putnam. En efecto, si el criterio de ajuste es siempre interno, no parece posible una óptica comprensiva desde la cual puedan compararse dos o más teorías a fin de optar por la más aceptable racionalmente. En cierto sentido, podríamos aplicarle la misma crítica que él efectúa a la teoría de la verdad como correspondencia. Putnam hace suya la objeción central que se le formula: *que exige que una persona sea capaz de comparar directamente los conceptos con una realidad no conceptualizada*. Análogamente, afirma que si la comprensión de un enunciado consiste en conocer sus condiciones de verdad, y si la verdad es correspondencia con la realidad, entonces un

hablante sólo puede comprender un enunciado o determinar su valor de verdad si conoce en qué consiste la relación de correspondencia. Así, se pregunta Putnam: ¿en qué podría consistir ese conocimiento, que no consiste en la aceptación de ningún enunciado, porque precede a la comprensión de todos los enunciados?

Podríamos reformular la pregunta de esta manera: ¿en qué podría consistir el conocimiento de la aceptabilidad racional idealizada, que no consiste en la aceptación de ningún enunciado, porque precede a la comprensión de todos los enunciados?

El malentendido crucial: la verdad como “copia” y el descuido de la significación formal de los conceptos

Llegados a este punto, creemos necesario hacer hincapié en el malentendido frecuente, compartido por Putnam, según el cual la verdad como correspondencia se entiende como “copia” de la realidad¹⁸. Sostenemos que una radical solución a esta problemática consiste en la necesaria distinción entre conceptos instrumentales y conceptos formales. Más aún, la propuesta del “realismo falibilista” de Volker Gadenne, al que hemos hecho referencia, tampoco se explicaría suficientemente sin esta distinción fundamental.

En una primera aproximación al problema, pueden aplicarse al respecto las siguientes precisiones de Carmen Segura:

“Es preciso salir del plano meramente representativo, si se desea superar las contradicciones a que conduce la teoría de la verdad como copia. Es necesario recurrir a una instancia superior (...). Instancia que, si goza de eficacia, no será de índole representativa sino crítica, discriminativa, esto es, judicativa; pues, como advirtió Brentano, los juicios no son propiamente representaciones, aunque podamos tener la representación de un juicio. Los juicios tienen que ver con representaciones precisamente no siéndolo, no confundiendo con ellas. Tienen que ver en cuanto que juzgan representaciones, componiendo y dividiendo, afirmando y negando, diciendo que efectivamente lo representado es así en la cosa o que, por el contrario, no es así.”¹⁹

Al parecer, la “ley del péndulo” que afecta al pensamiento filosófico, ha conducido a la reflexión a insistir en el aspecto pragmático de la verdad, descuidando o “desdibujando” - en mayor o menor medida- su dimensión semántica o de adecuación. En este sentido, y para gran parte de los autores contemporáneos, el núcleo de la verdad se centra, empieza y termina en cierto modo de *acuerdo mutuo*. Así, la verdad se identifica con la apariencia, es decir, con la opinión o “sentido” más o menos plausible o generalizado o generalizable, sin más fundamentos que los requeridos para *justificar* la opinión misma.²⁰

El único modo de superar este círculo es reconocer una instancia externa a la cual las representaciones cognitivas remiten intencionalmente.

Por el contrario, para combatir la idea de que los significados están en la mente, Putnam da algunos ejemplos de casos en los que eso parece verse contrariado. Son ejemplos en los que equivocadamente se cree que la intensión y la extensión de dos palabras son las mismas (la Tierra Gemela, la relación entre “olmo” y “haya”).

Ahora bien, como afirma M. Beuchot, en realidad no se trata del mismo concepto, sino de dos conceptos distintos. Los ejemplos de Putnam son ejemplos de equivocación, y por lo mismo de términos equívocos y de conceptos dobles. Por ello, deben tratarse como tales y ponerse más bien como casos anómalos de significación. Esos contraejemplos no prueban que los significados no puedan ser conceptos, sino que *no pueden ser conceptos que correspondan a términos equívocos*. No es el concepto equívoco el que fija la referencia correcta, sino el concepto unívoco o al menos analógico; o, si se prefiere, no el concepto subjetivo (la idea en cuanto acto psicológico individual), sino el concepto objetivo (el contenido que la idea representa). Por eso los hallazgos de Putnam acerca de las dificultades para fijar la extensión a partir de la intensión no son incompatibles con la teoría de los conceptos como elementos del significado, como partes de éste.²¹

Según Putnam (igual que Kripke), *usamos* propiedades (y descripciones) para fijar la referencia de un nombre, pero no son esenciales a la cosa. *Se usa* el nombre rigidamente para designar el objeto (el mismo en todos los mundos posibles). Es decir, *usamos* el nombre rigidamente, y no mediante algún intermediario (como una descripción), para referirnos a cualquier cosa que comparta la *naturaleza* o *esencia* que normalmente poseen las cosas que satisfacen la descripción. *Lo usamos* como designador rígido.

Ahora bien, para Putnam, la principal objeción a los significados como conceptos es precisamente ésta: que la extensión se fija socialmente, mediante la división del trabajo lingüístico y también de manera indéxica (así como Kripke aplica su teoría causal a los nombres propios, Putnam la aplica también a los nombres de clases naturales). La extensión se determina socialmente (o pragmáticamente, o sociopragmáticamente), pero, según Beuchot, esto puede ser consistente con que también se haga por la intensión, ayudada por los especialistas que la sociedad pone para eso. Es decir, la realidad interviene poniendo la esencia de las cosas, la cual no depende del concepto personal o subjetivo que se tenga, sino que depende del conocimiento científico de la realidad, lo cual es parte de lo social. Y esto no se contradice con los conceptos como parte del significado, ya que también la adquisición y precisión de los conceptos es *social*. Así como esa parte de la referencia se fija socialmente, igualmente el concepto depende, en su formación, de la sociedad.²²

Por supuesto que el concepto es individual, si por ello se entiende que el concepto subjetivo depende de la persona; pero es comunitario si se piensa que el concepto objetivo es el contenido mental que puede compartirse, ponerse a debate, etc. Y los sabios, científicos o expertos (*sapientes*) colaboran en cada época a ese concepto. Es lo que puede comunicarse y discutirse con otros, y los expertos lo hacen entre sí, según el apotegma aquel de los escolásticos: "a cada sabio hay que creerle en su disciplina".²³

Putnam niega que los conceptos puedan ser significados, sentidos o intensiones que conduzcan a objetos, referentes o extensiones, por la sencilla razón de que los conceptos no representan nada, no son, como se cree, representaciones mentales. Recordemos:

"Los conceptos son símbolos que se usan de cierto modo; los símbolos pueden ser públicos o privados, entidades mentales o físicas, pero aun cuando los símbolos sean 'mentales' y 'privados', el propio símbolo, con independencia de su uso, no es el concepto. Y los símbolos no se refieren de por sí intrínsecamente a ninguna cosa" (p. 30).

Sin embargo, aclara Beuchot, Putnam aquí está cambiando el sentido de la palabra "concepto" con respecto al uso que ha tenido en la tradición, concretamente en la tradición aristotélico-escolástica, en la que el concepto sí es una representación (esto es, un *signo formal*). "¿Qué autoriza a Putnam para cambiar así de significado a la palabra "concepto" y dotarla con uno nuevo?"²⁴

La tesis más fuerte de Putnam es que no hay relación intrínseca o necesaria entre las representaciones mentales y las cosas representadas que se encuentran fuera de la mente. La convicción de que hay alguna relación entre las representaciones mentales y lo que ellas representan es algo que revela una "supervivencia del pensamiento mágico". Y tiene razón. Si ese reino interpuesto de lo imaginario mental implica que hay, en cada caso, una "tercera cosa" entre el conocimiento y el objeto que se conoce, no habrá modo de superar el solipsismo.²⁵

Pero, siguiendo a Llano, el problema se desvanece cuando advertimos que los elementos en juego no son *tres* sino –en todo caso– *dos*. Esto es lo que quiere decir, en un primer acercamiento, el aforismo aristotélico y tomista según el cual "lo inteligible en acto es lo entendido en acto". Este lema peripatético añade algo más, a saber, que lo que inicialmente se tenía como *dos*, parece más bien que se convierte en *uno*.

*"Nos encontramos aquí con una peculiar dialéctica, en la que –aunque de manera muy diferente a la hegeliana– se da una superación que conserva. Los tres términos en juego pasan a ser dos, porque la representación conceptual no es propiamente una mediación, sino sobre todo un camino en el que la inteligencia no se detiene. Pero ello no implica que la representación desaparezca, o se elimine, sino que cumple un papel ontológico y no óptico, formal y no material. Y tal función consiste precisamente en hacer que la inteligencia sea intencionalmente la forma conocida. Lo cual, a su vez, tampoco conlleva que el cognoscente y lo conocido pierdan sus respectivos "lugares" ontológicos, sino que –a efectos cognoscitivos, y sólo a ellos– se hacen lo mismo."*²⁶

El concepto, en cuanto *signo formal*, no constituye en sí mismo un objeto que sea preciso conocer, para conocer después el objeto externo o real. Desde el nominalismo tardomedieval se viene repitiendo que matices tan sutiles no son comprensibles para una

mente normal, y que multiplicar formalidades y actos atenta contra la economía del pensamiento e implica echar mano de elementos que no son intuitivos. A lo que cabe contestar, con Llano, que una epistemología tan sólida no responde a un barroquismo nocional, sino que intenta exclusivamente dar cuenta de un rendimiento tan enigmático y sorprendente como es el conocimiento. Conocimiento que no se puede explicar en modo alguno si nos mantenemos en el plano pre-filosófico y trivial de la causalidad física y de las configuraciones materiales.²⁷ Paradójicamente, creemos que no admitir estas particularidades específicas del conocimiento, implica arrastrar el trasfondo cientificista que Putnam pretende combatir.

1 Artículo presentado en el Congreso Internacional Interdisciplinario de Filosofía, realizado en Córdoba, Argentina, los días 24 a 29 de noviembre de 2008.

2 Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Para el presente trabajo, se toma la versión original y su versión en español: Razón, verdad e historia. Trad. José Miguel Esteban Cloquell. Madrid: Tecnos, 1988. (Reimpresión 2001). Los números indicados entre paréntesis en el cuerpo del trabajo, corresponden a las páginas de la versión en español, salvo indicación contraria.

3 Menciona (correctamente) a Brentano como a uno de sus más célebres representantes.

4 Por otra parte, según Putnam, esto también demuestra que la determinación de la referencia es social y no individual: "tanto usted como yo confiamos en los expertos que sí pueden distinguir los olmos de las hayas" (p. 31).

5 "Existen "reglas de entrada al lenguaje" que nos conducen desde las experiencias con manzanas a preferencias tales como "Veo una manzana" y "reglas de salida del lenguaje" que nos llevan desde decisiones expresadas en forma lingüística ("Voy a comprar algunas manzanas") a acciones distintas de la acción de hablar". (p. 24)

6 "...lo que los fenomenólogos no ven es que lo que están describiendo es la expresión interna del pensamiento, pero la comprensión de esta expresión –la comprensión de los pensamientos de uno mismo- no es algo que acaezca, sino el resultado de una capacidad". (p. 32).

7 Corvi, Roberta, "Realismo interno e razionalità nel pensiero di Hilary Putnam", Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Anno XCVII, 3, Luglio-Settembre 2005, pp. 474.

8 Ibid, p. 476.

9 Mind, Language and Society, New York: Basic Books, 1998, p. 15.

10 Corvi, R. Op. cit. p. 479.

11 Gadenne, Volker, Filosofía de la Psicología, Barcelona: Herder, 2006. Traducción: Daniel Romero, Título original: Philosophie der Psychologie, pp. 222, 224.

12 Ibid, p. 223.

13 Ibid, p. 250.

14 Ibid, pp. 260-261.

15 Corvi, R. op. cit., p. 483.

16 D'Agostini, Franca, Analitici e continentali, Milano: Cortina, 1997, p. 262.

17 Ibid, p. 493.

18 Nos hemos referido a esta distinción en: Villalba, Marisa, Certezas, acuerdos y representaciones en las teorías de la verdad de Tarski, Strawson y Putnam, Analogía Filosófica, México, 2006, XX, (2), pp. 119 y ss. Con más detalle en: Villalba, Marisa, Formalismo e Intersubjetividad. El olvido del intelecto, Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2003, pp. 227 y ss.

19 Segura, Carmen, La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino, Pamplona: EUNSA, 1991, pp. 43-44.

20 En este sentido interpretamos, por ejemplo, los "requerimientos" de la acción comunicativa, propuestos por Jürgen Habermas. El lector interesado puede consultar al respecto, nuestro trabajo: Villalba, Marisa, El discurso no consensuado de Jürgen Habermas, Sapientia, 2000, LV, 207, pp. 431-485.

21 Beuchot, Mauricio, Temas de Semiótica, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 49-50.

22 Ibid., pp. 52-53.

23 Ibid., p. 57.

24 Ibid, p. 55.

25 Cfr. Llano, Alejandro, El enigma de la representación, Madrid: Síntesis, 1999, pp. 171 y ss.
Expresamos esta idea en: Villalba, Marisa, Incertidumbre o conocimiento. La preocupación por la "pérdida del mundo" en las "Conferencias John Dewey" de Hilary Putnam. El Tiempo y la Incertidumbre ante el Nuevo Milenio desde América. Córdoba: Sociedad Argentina de Filosofía, Editorial Alejandro Korn, Colección Perspectivas. Tomo XI, Año 2005, pp. 37-45.

26 Llano, A., Op. cit., p. 172.

27 Ibid., p. 173.

Revista Observaciones Filosóficas - N° 7 / 2008

Director: Adolfo Vásquez Rocca | Revista Observaciones Filosóficas © 2005 - 2008 DanoEX